

EL TELOS ESCATOLÓGICO DE LA VIDA CRISTIANA

La vida en Cristo según San Gregorio de Nisa

ARI OJELL

INTRODUCCIÓN

El tema de este simposio, «Escatología y Vida Cristiana» es muy importante. No se debe considerar a la escatología como una parte un tanto aislada del pensamiento y de la teología cristiana, que sólo conciernes a cosas que ocurrirán al final de la historia. La escatología no es sólo un «aspecto», ni un mero «fin» de la soteriología, y ciertamente no debe considerarse solamente como el último capítulo de un manual de teología cristiana.

La escatología está anclada en la cristología y en la persona de Cristo. Las consideraciones escatológicas nos recuerdan la *venida* de Cristo, que ya *está presente* por medio del Espíritu Santo: pues Cristo *será* la figura central de los últimos acontecimientos, y Él ya *es* la figura central de la vida diaria del cristiano creyente. Pienso que por esta razón es de esperar que, a través de Cristo, los aspectos escatológicos de la teología sean considerados —no sólo como unas cosas que esperamos— sino como unos temas que se formulan tanto en el pensamiento cristiano *como* en la vida cristiana cotidiana. Repito: el tema de este simposio es, realmente, muy importante.

En esta presentación voy a tratar de la cuestión del significado de la escatología para la vida cristiana en el pensamiento patrístico griego, centrándome en una figura importante de la época, el gran Padre Capadocio, San Gregorio de Nisa. Mi punto de vista sobre este asunto será lo que he descrito más arriba. Pregunto: ¿cómo pueden estar *relacionadas*, o incluso *presentes* en la vida actual, las cosas que se nos dice que están *delante de* nosotros en este mismo momento?; ¿hay, según San Gregorio de Nisa, algún tipo de potencialidad en el devenir de las cosas que contemplamos en la fe, que las permita ser actualizadas en nuestra vida de fe?

Definiendo la tarea: el «telos» más allá de la «apokatastasis»

Cuando uno se introduce en el tema de la escatología en el pensamiento de Gregorio de Nisa, su atención normalmente está atraída

por la noción gregoriana de *apokatastasis*, que significa la restauración de todas las cosas (en Cristo) a su belleza original. Esta idea es también significativa para mi investigación presente, *en el sentido* de que ella define los temas a los que no me siento obligado a exponer extensivamente en esta ponencia. Esto es así porque creo que la noción gregoriana de *apokatastasis* no agota toda su enseñanza sobre las cuestiones escatológicas de significación vital tanto para la vida presente de nosotros, los cristianos, como para la humanidad entera, tal y como yo creo que Gregorio la concibe. Sin embargo sostengo que la significación última y la meta de los acontecimientos escatológicos van más allá de las consecuencias de la *apokatastasis* misma que, a mi parecer, deben considerarse más bien como unas «negaciones» necesarias de lo «positivo», como una especie de sucesión de acontecimientos que deben seguir un cierto orden en el proceso de restauración.

Aunque la *apokatastasis*, en el pensamiento de Gregorio, tiende *por* un buen fin, *telos*, ella misma no es el *telos* en sí mismo. Como restauración, es un *medio hacia un fin* (eterno) que consiste de negaciones (temporales), quiero decir, será el fin de la muerte, del pecado, del mal, de la corrupción y de una vida sujeta a la corrupción, para causar la vida, la pureza, la bondad, la estabilidad y la eternidad —lo positivo—. Dejar atrás la investigación de la sucesión de acontecimientos contenida en el concepto de *apokatastasis* no es otra cosa que concentrarse en el examen del *telos* eterno en sí mismo —en cuanto éste puede ser concebido—.

En cuanto al concepto de *apokatastasis* atenderé a su mensaje positivo, «duradero»: el *telos*, [que] está presente en el *arche*. Esto significa que, para contemplar lo que está más allá de nosotros, debemos contemplar las cosas que se quedan atrás. Para concebir el fin (*telos*) primero debemos estudiar el principio (*arche*).

I. *ARCHE*

La Biblia (Gn 1, 26) dice que en el principio el *hombre* fue creado a *imagen y semejanza de Dios*. Gregorio edifica su antropología sobre los cimientos de esta idea. Mi objetivo ahora es examinar estas dos palabras: «imagen y semejanza» en conexión con el concepto de «hombre». Empiezo haciendo hincapié en el concepto de «imagen» en el contexto de Gn 1, 27¹.

1. Mi fuente principal para esta parte es *De hominis officio* de Gregorio, y sobre todo el capítulo 16, de J.P. Migne Patrologiae (PG 44, 124-256).

Para Gregorio el hecho de que el «hombre» fuese creado a imagen de Dios, significa que, en el principio, la *naturaleza humana*² con la entera «plenitud», *pleroma*, de la humanidad, fue a la vez creada según un Arquetipo divino, el Dios trino. Eso no quiere decir que todas las *almas* individuales fuesen creadas a la vez, sino que, al crear *una* naturaleza humana, como un [sólo] «ítem», o una sola entidad, común a todos los hombres, Dios también *pensó* en y *determinó* el número total de individuos humanos que, en la realidad *diastemática* creada y distinta, se multiplicaría hasta este número final a través del tiempo³. Entonces creó el primer hombre, Adán, según su pensamiento —una persona humana individual que lleva la naturaleza humana intelectual, que es común a toda la humanidad futura—. Adán y Eva fueron creados al mismo tiempo en un cuerpo que era como una mezcla de lo espiritual y lo sensible, pero no lo carnal, para que el hombre pudiera gozar tanto del Dios espiritual como de su creación sensible⁴. Para nuestro tema presente, es suficiente saber que fueron creados como *personas separadas* con un intelecto y una *naturaleza común*, sin cuerpos carnales, y que el hombre estaba en medio de realidades increadas y creadas.

Entonces, desde el punto de vista de Gregorio, pueden concebirse dos fases en la creación del hombre (la llamada «doble creación»). Primero, una según los pensamientos perfectos de Dios que se hacen *realidad* en la existencia después de que la voluntad y la palabra de Dios recae sobre ellos⁵. En esta primera «fase» *arche* y *telos* coinciden sin distinción, sin *diastema*, puesto que no hay *diastema* en Dios. La primera fase no puede llamarse el «estado original» del hombre por su carácter no diastemático. Más bien es una creación de un tipo de *hombre ideal*, sin ningún «estado» que implicara inestabilidad y ambivalencia y con prevision y decisión sobre su número final por parte del pensamiento de Dios en su Logos. Pienso que la naturaleza humana fue creada como un principio universal inmanente que está universalmente presente en cada individuo de esta naturaleza⁶, porque el «hombre», en cuanto un «ítem» o entidad es ya un objeto real de la creación, y debe ser concebido como el *arche* actual del hombre.

2. Hay un estudio reciente excelente sobre *La Naturaleza Humana en Gregorio de Nisa* (2000) por Johannes Zachhuber. El autor hace unos análisis agudos y también surgieren preguntas valiosas.

3. *Hom op.*, PG 44, 185 B-D.

4. *Hom op.*, PG 44, 133 B.

5. *Hom op.*, PG 44, 133 C.

6. J. ZACHHUBER, *o.c.*, p. 158. El «hombre», en la primera creación, indica todo el «ítem» humano. El *pleroma* de la humanidad es el «ítem» indicado por este nombre universal. Es un «objeto» real de la (primera) creación. Vid. J. ZACHHUBER, *o.c.*, pp. 156-157. No tanto con HÜBNER, *Einheit des Leibes Christi*, 1974, pp. 67-94. Este autor concibe al «hombre» de Gregorio, en la primera fase, como un «concepto universal» aristotélico.

La segunda fase —que ahora es un «estado»— es concebida según el «producto» actual que se hace existente a través del Logos en la creación, en su realidad diastemática «fuera» de Dios: las personas de Adán y de Eva, con cuerpos separados, son los primeros del *pleroma* de la humanidad, cuyos miembros serán llamados «hombre» según su naturaleza humana. Desde el punto de vista del «hombre diastemático», el *arche* de la existencia es la segunda fase de la creación, de donde recibe su perfección original en un mundo de diastema.

En la realidad diastemática, hay una cierta «tensión distintiva» entre el *arche* y el *telos* cuando uno se centra en la *perfección* humana, y aparece una clara distinción entre ellos con respecto al *tiempo* que, en la realidad diastemática separa *arche* y *telos*, por ejemplo, cuando se considera el tiempo y el espacio entre los «primeros» y el número final de la *pleroma* de la humanidad. La segunda fase, entendida como un «estado original», alude a la perfección *cualitativa* original de la humanidad que se asemeja a la perfección cualitativa del pensamiento de Dios en el Logos.

Es por su *naturaleza* intelectual y espiritual humana, creada según la belleza de la naturaleza arquetípica, común a *todos* los humanos, como el hombre será llamado imagen de Dios⁷. Entonces, en el sentido pleno de la palabra, «imagen» se refiere —no a los particulares, los individuos humanos considerados separadamente— sino a la totalidad de los individuos, al *pleroma* de la humanidad, que comparte una y la misma naturaleza humana. En Gregorio, sin embargo, esto no significa que un individuo humano no pueda llamarse imagen de Dios, porque él o ella llevan consigo y poseen, según Gregorio, la *entera* naturaleza humana, y no sólo una *parte* de ella⁸.

Lo que se ha dicho más arriba puede aclararse de la siguiente manera. Ya que cada individuo humano posee la entera naturaleza humana y no sólo una parte de ella, cada individuo humano, cada *persona* humana, puede pensar de sí mismo: «Yo soy imagen de Dios», y sería verdad; o puede que le recuerden eso al decir: «tú eres imagen de Dios», y sería verdad. Pero a los ojos de Dios, *la* imagen de sí mismo es la humanidad entera. A los ojos de Dios, no existen muchas imágenes de él mismo, sino una sola. Así, a los ojos de Dios, cada persona humana puede decir de sí misma: «Yo soy *una* imagen Tuya, pero yo no soy *la* imagen». *La* imagen, en el pensamiento de Gregorio, es la humanidad entera. Especialmente en la situación presente de nuestro

7. PG 44, 185 D; 84 B-D. La naturaleza humana no es independiente de la naturaleza de Dios; está constituida por una participación inicial en los bienes de Dios. «La imagen encuentra su semblanza al arquetipo en estar lleno de los bienes».

8. PG 44, 185 C.

mundo caído, llamar a la entera humanidad imagen de Dios es, para Gregorio, la frase más escatológica que puede decirse en el contexto de la antropología cristiana tal y como Gregorio lo ve.

Las susodichas consideraciones son importantes para entender la escatología de Gregorio. Al mismo tiempo, se debe notar que la idea de la unidad de la naturaleza llevada por las personas es una parte prominente de la teología de Gregorio en general. En *hom op* encontramos a Gregorio implicando que el propósito original de Dios —en la creación del hombre— era crear una imagen viviente de sí, una *entidad* que se asemejara a la belleza divina, que existiría en la *multitud* de las personas, aunque compartiendo *una* y la misma naturaleza, como el arquetipo divino tiene *una ousia* compartida por las *tres* divinas *hypostaseis*. En esta última afirmación, como se puede notar, uso la terminología del contexto trinitario de Gregorio. Esto se puede hacer, porque Gregorio emplea la *misma* idea respecto a la unidad de la *naturaleza* en ambos contextos de su pensamiento, tanto en sus escritos cosmológicos como en sus escritos trinitarios⁹. Es importante parar aquí un momento y ver brevemente el modo en el que Gregorio emplea su idea de la unidad de la naturaleza en el contexto trinitario.

La idea de la «unicidad» del *hombre*, o de la «unidad» de la *naturaleza* humana, como una «unicidad» de la humanidad entera es, de hecho, fundamental para Gregorio, en el contexto de su pensamiento trinitario. Allí, Gregorio acentúa frecuentemente que, si quisiésemos utilizar correctamente el lenguaje, no deberíamos usar la palabra «hombre» en plural, porque ésta denota a la naturaleza única y común, y que, de hecho, no hay *muchos hombres* como no hay tampoco *muchas naturalezas humanas*, sino *una* [única naturaleza] que cada una de las personas humanas posee plenamente¹⁰. Las personas son muchas, pero la naturaleza, «el *hombre* en ellos», es una. Gregorio también utiliza frecuentemente la llamada «analogía de los tres hombres» en sus escritos trinitarios. Con el uso de esta analogía subraya su argumento de que *puede* haber una *analogía* válida entre la multitud de las personas humanas y la trinidad de Dios con respecto a la «posesión plena» de la naturaleza común, la divina o la humana¹¹. Pienso que hay una cierta relación, y ciertamente una coherencia, entre los escritos cosmológicos y trinitarios de Gregorio que hace fructífero la comparación de estos dos contextos de su pensamiento.

9. J. ZACHHUBER, *o.c.*, p. 204. La escatología, concluye Zachhuber, puede añadirse a la lista sin problemas.

10. *Abl*, GNO III/I 5-9.

11. Vid., por ejemplo, *Abl* GNO III/I 38, 7-18. Todo el tratado analiza la analogía.

Hay una limitación importante en esta analogía que emplea Gregorio en el contexto trinitario —entre la Trinidad de las Personas de Dios y la multitud de las personas humanas—: en cuanto a las *operaciones (energeiai)* divinas y humanas. Mientras que en Dios no hay *diastema* entre las Personas divinas en cuanto a la operación divina —y Dios es también uno según Su operación—¹² las personas humanas existen en la realidad diastemática y *no son una* sino que son *muchas* según su operación separada¹³. La unicidad de Dios en la Trinidad de Sus Personas *es* unicidad *tanto* por naturaleza *como* por la operación. De hecho, la *unicidad específica* de Dios es definida por Gregorio utilizando ambos conceptos, *ousia* y *energeia*¹⁴. Debe concebirse, en Gregorio, como *constituída* por ambas¹⁵.

Para nuestro tema presente, es de gran importancia anotar dos cosas. *Primera*, aunque no haya analogía entre la operación divina y la humana —con respecto a la multitud de personas—, Gregorio obviamente implica que hay una analogía entre el Dios trino y cada *persona* individual humana en cuanto que tienen la naturaleza y la operación como dos aspectos de su ser total. Esta analogía *implicada* puede llamarse una *analogía específica* entre Dios y cada *persona* humana. *Segunda*, cuando Gregorio compara las operaciones divinas y las humanas en el contexto trinitario, establece un límite —lo cual es muy significativo para él al hacer teología— entre las realidades increadas y las creadas, y compara la operación divina *en cuanto* operación divina y la operación humana *en cuanto* operación *humana*. Las personas humanas, *en cuanto* seres humanos creados, sólo pueden actuar diastemáticamente, mientras que Dios siempre actúa no diastemáticamente. La importancia de esta noción con respecto a nuestro tema presente se verá más adelante, cuando pasemos al contexto escatológico de Gregorio.

El siguiente paso en el análisis de la noción de Gregorio de la «originalidad» del hombre, es introducir el concepto de «semejanza» en el análisis. Nuestra pregunta es: en el estado original del hombre, ¿qué significa decir que un hombre, como una persona, es una imagen y semejanza de Dios? Sabido es que, a diferencia de otros Padres de la época, Gregorio no distingue entre imagen y semejanza en el estado original del hombre, al menos no de la misma manera en que lo hicieron

12. *AbI*, GNO III/I 48, 20-49, 1.

13. *AbI*, GNO III/I 46, 3-47, 3; 47, 17-48, 2.

14. *AbI*, GNO III/I 55, 7-10.

15. Este dato, bastante obvio, es frecuentemente ignorado por sus implicaciones en los estudios sobre Gregorio: el concepto de unicidad de Gregorio es, a menudo, tratado como equivalente a su idea de la unidad de la naturaleza divina.

casi todos los demás teólogos¹⁶. Este es un aspecto que revela cómo Gregorio entiende la *perfección* original del hombre en su estado primario. Según Gregorio, en el mismo principio, la imagen —en Adán (y Eva)— *ya* existía en una perfecta *semejanza* del Arquetipo divino¹⁷. Como muchos otros teólogos, Gregorio no pensaba que la tarea original dada al hombre —cuando consideramos la palabra «hombre» refiriéndose a la *persona* que es un «hombre» por naturaleza— fuese *crecer* hacia la semejanza de Dios¹⁸, sino constantemente *llevar y manifestar* la belleza del Arquetipo —que ya existía— por medio de *acciones voluntarias* en *obediencia voluntaria* a Dios. De esta manera la semejanza de la imagen creada al arquetipo puede ser mantenerse, y fue mantenida también por las personas de Adán y Eva antes de la Caída¹⁹.

Entonces, según Gregorio, en el paraíso, aunque había una cierta tensión, no había una diferencia *actual* entre la imagen y la semejanza. La imagen era una imagen verdadera precisamente porque existía en una semejanza perfecta a su arquetipo en las personas de Adán y Eva antes de la Caída. Por esta razón, la palabra «imagen», cuando nos referimos al *estado primario*, implica una noción de una semejanza *perfecta* de la imagen al arquetipo, y también la palabra «semejanza» apunta directamente a la imagen como una imagen *verdadera* de Dios en las personas de Adán y de Eva: las palabras «imagen» y «semejanza», para Gregorio, pueden sustituirse indistintamente cuando se describe el estado original del hombre²⁰.

Después de lo que se ha dicho, es importante subrayar el hecho de que Gregorio *sí* distingue entre imagen y semejanza *conceptualmente*, cuando narra el estado original del hombre. Imagen y semejanza son, de hecho, los dos aspectos de la constitución del hombre (y de cada persona humana), las dos caras de una misma moneda, que en su estado primario formaron una unidad y una unicidad no dañada del ser total del hombre. En último análisis, el concepto de «*imagen*» se refiere —como se ha dicho antes— a la *naturaleza* humana como una imagen de la naturaleza divina, reflejada en el espejo del alma, lo cual significa que ésta (la naturaleza humana) es *llevada* por la *persona* que tiene un alma espiritual e intelectual. Pero así como el Dios, que tiene no sólo una naturaleza divina buena, sino *también una operación*, que

16. Excepción a la regla es Atanasio que tampoco hace la distinción. Sin embargo, las implicaciones teológicas no fueron tan significativas en su sistema como fueron en la de Gregorio. Vid. G.B. LADNER, *The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa*, 1958, p. 64 y sobre Gregory MERKI, *Homoiosis Theo*, 1952, p. 46.

17. *Hom op.*, PG 49 B (uno de los muchos ejemplos).

18. Como por ejemplo, su hermano Basilio. Vid. G.B. LADNER, *o.c.*, pp. 63-64.

19. *Hom op.*, PG 44, 162 C-164 D.

20. G.B. LADNER, *o.c.*, p. 64.

siempre «opera» de acuerdo con Su esencia buena, así también cada persona humana tiene una operación, a través de la cual debería manifestar y actualizar, en su vida operacional, su esencia que fue creada según el arquetipo divino bueno y bello.

En el estado original no dañado del hombre, las personas humanas deberían haber manifestado la belleza del arquetipo mediante sus *operaciones* voluntarias. Esto significaría haber sido una realidad humana donde la imagen de Dios hubiera existido en *semejanza* perfecta a Dios, creciendo hacia su «perfección» cuantitativa. Así podemos reconocer que el concepto de «*semejanza*» en Gregorio se refiere a la parte operativa de la vida humana de cada persona, esto es, las *mociones voluntarias de la libre voluntad* de una *persona* que llevan a las *acciones* de esta persona, bien sea que estas acciones y operaciones sean llamadas espirituales, intelectuales, morales o devocionales.

Hemos visto entonces que, según Gregorio, en el *estado original* del hombre había *una integridad de la imagen y semejanza*, esto es, una *integridad de la naturaleza humana común*, creada según la belleza arquetípica y llevada por las personas humanas, *y la operación humana*, ejercida por las personas en orden a manifestar la belleza del arquetipo en la creación. Esta integridad constituía la *unicidad* específica de la persona. Pienso que si se añade la inmortalidad original del cuerpo espiritual del hombre, puede concebirse como una definición del «estado original» del hombre, antes de la Caída.

La perfección del estado original podría haber sido mantenida, si el hombre hubiera sido obediente a Dios. Pero el hombre cayó. La caída de Adán causó tal daño y ruina al ser total del hombre, que el hombre fue incapaz de corregirla por sí mismo, por sus propias fuerzas humanas. Cuando Adán condujo su voluntad lejos de Dios y actuó en contra de la voluntad de Dios —la verdadera fuente del bien— él perdió su semejanza con el arquetipo bueno. Es obvio para Gregorio que una vez perdida la semejanza, la imagen ya no era una imagen verdadera²¹. La pérdida fue trágica para la humanidad *entera*, porque la humanidad entera es «una imagen de Aquel que es», esto es, todos ellos comparten una única y misma naturaleza humana. Lo que siguió, para impedir que este estado imperfecto existiera perpetuamente fue la muerte. Para que ese no fuese el fin de la humanidad, fue dada al hombre una «túnica de piel». En otras palabras, se vistió de un cuerpo material, en el que los miembros de la humanidad nacerían y morirían y pudiesen ser tentados en razón de la «atracción para abajo» de la car-

21. PG 180 B.

ne, la materia «pesada»²². Al pecar, el hombre también se ha hecho creador del mal en el mundo, donde [el mal] tiende a extender su dominación como lo opuesto a la de Dios²³. Siendo opuesto a de Dios, que es el Ser real y bueno por naturaleza, el mal no tiene esencia en sí mismo, contra la buena voluntad de Dios²⁴.

Lo que se ha dicho hasta aquí sobre la *integridad de la imagen y semejanza*, o de la naturaleza y de la operación humana, se refiere *en primer lugar* a las *personas* individuales, que pueden, autónomamente, o bien mantener o bien dañar la semejanza de la imagen al arquetipo por medio del ejercicio de su libre voluntad. Sólo *después* de esto puede aplicarse la semejanza-carácter al concepto de «hombre» como un nombre de una única y sola entidad, de la naturaleza humana, común a todas las personas humanas individuales. Sin embargo Gn 1, 26 dice que el *hombre* fue creado originariamente a la imagen y *semejanza* de Dios. Ahora bien, ¿cómo puede entenderse esto? Ha llegado la hora de examinar cómo la integridad de la imagen y de la semejanza —o de la naturaleza y de la operación— puede añadirse a la noción y concepto gregorianos del «hombre» como una sola entidad en cuanto tal.

Cuando está añadida a la idea gregoriana de la «doble creación», «la imagen en perfecta semejanza» —el carácter del hombre, el «hombre» entendido como un pensamiento de Dios en el Logos, no es un problema, puesto que esto se aplica al «hombre perfecto», cuya perfección es la misma al principio y al final. Esto significa que fuese que el que fuese el plan original de Dios, éste sobreviviría en al final— y el fin ya estaba presente en el principio en Dios, donde no hay diastema. Pero desde el punto de vista del producto actual, la creación que existe en la realidad diastemática y está en camino desde el *arche* hacia el *telos*, la perfección del tal «hombre», que se iguala al pensamiento perfecto de Dios, obviamente puede llegar a su *cumplimiento en número* sólo cuando el número final del pleroma de la humanidad sea alcanzado. En ese sentido *cuantitativo*, aunque no en sentido *cualitativo*, puede decirse que *crecer* en la semejanza de Dios está presente en el pensamiento de Gregorio.

Pero hay *otra manera* de concebir al «hombre» —fue *primero* pensado, deseado y por esto *creado* por Dios como una entidad singular, y *después*, *creado* para existir en la actual, distinta y creciente multitud de personas, aún siendo un «ítem» singular— que mantendría alguna coherencia con el *carácter-semejanza cualitativa*, si Gregorio de hecho, concibe la «semejanza» como un concepto que se refiere a la operación que aspira a actualizarse.

22. PG 204 B-205 B.

23. PG 61 D-64 B.

24. Un artículo excelente sobre el tema es A. MOSSHAMMER, *Non being and Evil in Gregory of Nyssa*, 1990.

A primera vista, podría parecer que Gregorio niega tajantemente este tipo de posibilidad por las limitaciones de la «analogía de los tres hombres» que él emplea en contexto trinitario. Si la semejanza-carácter debiera añadirse a la parte operacional de la existencia humana, ¿no parece decir Gregorio que no podría haber una analogía entre el Dios trino y la multitud (de hecho, el *pleroma*) de las personas según su operación, que es única y no diastemática, las personas humanas son *muchas* según su operación separada y diastemática? ¿No es verdad que, cuando seguimos el pensamiento de Gregorio, aunque es correcto decir que *Dios* opera, no es, estrictamente hablando, correcto decir correspondientemente que el *hombre*—concebido como una entidad singular— opera, sino más bien que una *persona*, que es un «hombre» por naturaleza, opera? ¿Cómo, pues, puede ser que la semejanza-carácter esté propiamente en el «hombre» como una entidad singular?

Surge aquí la importancia de las nociones de que hemos hablado anteriormente con respecto a las comparaciones que hace Gregorio, en el contexto trinitario, de las operaciones divinas y las operaciones humanas en cuanto operaciones humanas. Las acciones y operaciones personales de las personas humanas están separadas cuando son entendidas como operaciones puramente humanas. *Esto es* está claro. ¿Pero qué pasa si consideramos las operaciones personales de los *Cristianos*, aparentemente iguales, concebidas como operaciones de los miembros del *único cuerpo de Cristo*, la Iglesia, donde el Espíritu Santo realiza las operaciones que se deben dirigir a la *cabeza* del cuerpo, a la *mente* que gobierna el cuerpo, Cristo? Si cambiamos el enfoque a este punto de vista, ¿se puede descubrir un tipo de *unicidad* de la humanidad, según Gregorio, que correspondiese a la *unicidad perfecta de Dios*, y que hiciese profundizar nuestra comprensión del versículo bíblico (Gn 1, 26) según el cual, en el principio, el *hombre* fue creado a imagen y semejanza de Dios?

Ciertamente la hay. Esta es la unicidad a través del divino *Verbo que se ha hecho carne*, *Dios que se hizo hombre*, en el cual el hombre es divinizado, el *nuevo y segundo Adán* que es el principio nuevo de la unidad de la humanidad y quien restaura y mantiene la semejanza de la imagen con el arquetipo, la *cabeza del cuerpo*, la Iglesia que es una comunidad de personas humanas y una entidad escatológica —*Jesucristo*—.

II. TELOS

Podemos abrir finalmente la puerta a las consideraciones escatológicas de Gregorio con la fuerza del último argumento del capítulo anterior. Parece que mientras es necesario examinar el *arche* para poder

comprender el *telos*, no parece posible tener un cuadro completo del *arche* sin alguna comprensión del *telos*.

Para la investigación de las ideas escatológicas de Gregorio, yo he elegido uno de sus tratados que está explícitamente dedicado a las consideraciones escatológicas. El *In illud: Tunc et ipse Filius*²⁵, es un comentario breve a la Primera Carta de San Pablo a los Corintios 15, 28²⁶. Voy a examinar cómo las cosas que han sido descubiertas en la primera parte de esta ponencia cuadran y son completadas en este tratado particular²⁷.

Examinaré las consecuencias últimas de la consumación escatológica, por las cuales Gregorio avisa que nuestra nueva existencia ya no se puede comparar a los muchos y variados ejemplos de la vida presente²⁸. Las analogías que Gregorio ha empleado bajo una nueva luz pone esto en contexto —especialmente sus limitaciones—. Entre estas está la limitación importante de la «analogía de los tres hombres» con respecto a la única y común operación del Dios trino y las muchas y separadas operaciones ejercidas por las muchas personas individuales, por el *pleroma* entero de la humanidad. De hecho, en el pensamiento de Gregorio, ya no hay más limitaciones cuando la obra de la salvación finalice en la consumación escatológica y Dios será todo en todo, como ya veremos. Ahora, ¿cómo puede cumplirse esto?

Gregorio concibe a Cristo, siguiendo a San Pablo, como un *segundo hombre*, que *viene del cielo*²⁹. El primer hombre, desde su estado original ha sido devuelto a la tierra por el *pecado* y desde entonces es considerado como un ser de tierra (con un cuerpo material), que por el pecado se ha hecho mortal y que, por medio del pecado, dio existencia al mal. La muerte, el pecado, y el mal están vencidos en la naturaleza humana de la persona de Cristo³⁰. Según Gregorio, así como el mal fue vertido en una multitud de personas por un solo hombre, así el bien engendrado en la naturaleza humana fue otorgado a cada persona como a una sola entidad³¹. Por medio del segundo hombre,

25. Las referencias de esta parte son de la edición de Migne (PG 44, 1304-1325). El texto también se pueden encontrar en Jaegers Opera III/2 (ed. Downing). Desafortunadamente, no podía utilizar este último al escribir esta ponencia.

26. Lo que es interesante en este tratado es que fue escrito originalmente para ser un argumento en un debate trinitario.

27. J. ZACHHUBER, *o.c.*, p. 204, concluye que las nociones gregorianas sobre la naturaleza universal son básicamente las mismas en el contexto escatológico como en los contextos cosmológico y trinitario.

28. PG 44, 1316 D.

29. PG 44, 1312 A-B.

30. PG 44, 1313 B.

31. PG 44, 1312 A.

Cristo, el «hombre» es renovado a la inmortalidad: al «hombre» le es devuelta la belleza de su estado original.

Sin embargo, en Cristo no hay simplemente una *restitución* del «hombre» y de su estado original, sino que primeramente hay una nueva *constitución* del hombre que hace posible la «restitución». En primer lugar: la humanidad es unida a la divinidad. Luego, cuando un día todo sea *restaurado* en Cristo a su belleza original, *esto* no será la consumación final de la humanidad, sino que la humanidad será elevada a lo divino con el segundo Adán. San Gregorio escribe «...de la totalidad de la naturaleza humana a la cual la divinidad está mezclada, el *hombre constituido según Cristo* es un tipo de frutas primicias de la levadura común. Es a través de *ese hombre* como toda la humanidad está unida a la divinidad»³².

Esta nueva *constitución*, que actualmente eleva al hombre y la humanidad más allá de su *estado original*, es también necesaria para la restauración de la humanidad a la condición original, inocente y pura, que también es *necesaria* para la unión con Dios: según San Gregorio, no es propio de Dios estar presente en el mal. No estará en todo mientras que algún mal permanezca³³. Por esta razón, la restauración al estado original es necesaria. Pero *sin* la nueva constitución no sería posible, porque el hombre vive *en la carne*, que está sujeta a la corrupción y a la muerte, y es impotente y totalmente incapaz de ayudarse a sí mismo con sus fuerzas humanas: una intervención divina es necesariamente requerida. Según San Gregorio es necesario para la carne hacerse lo que la Palabra es —esto es, hacerse divina— uniéndose a él; esto acontece cuando la carne recibe aquello que la Palabra era antes de que el mundo fuese creado³⁴.

La carne se hace lo que la Palabra es en el cuerpo de Cristo —el cual en su cuerpo humano, por los poderes divinos, destruye el mal, el pecado y la muerte de la carne, y eleva su cuerpo «poderoso» a la vida perfecta y duradera por medio de la maravilla de la Resurrección—. Cristo se hizo «primicias», de nuestra naturaleza humana, y, al juntarnos con él, la naturaleza entera de nuestro cuerpo está unida a la naturaleza pura y divina³⁵.

Nos unimos al cuerpo poderoso de Cristo por medio de la fe³⁶. En ese cuerpo, se abre una nueva existencia al hombre según la nueva cons-

32. PG 44, 1313B.

33. PG 44, 1316 D.

34. PG 44, 1320 D. Vale la pena notar que la Encarnación es sostenida aquí por la sola necesidad de la carne de ser algo que no puede ser una necesidad vana.

35. PG 44, 1316 D-1317 A.

36. PG 44, 1317 C.

titución del hombre —en Dios que se hizo hombre, Cristo— que no se puede comparar a los muchos y variados ejemplos de nuestra vida presente, porque la esperanza de nuestra vida, Dios, es simple y uniforme. La esperanza de toda la humanidad es la misma: Dios en Cristo, Dios quien a través del Hijo se hace todas las cosas para nosotros cuando será todo en todos³⁷. La esperanza de la humanidad, sin embargo, tiene dos dimensiones: la que es común a todos y la que es específicamente del cristiano. La primera consiste en la necesidad de esperar la liberación del mal, mientras que la segunda consiste en la expectación del dominio del bien al final [de los tiempos]³⁸.

Hay, entonces, dos aspectos en *Tunc et ipse* que deben unirse a la idea que Gregorio tiene de Dios como esperanza. El primero, está basado en la noción de que la humanidad entera —en estado caído— está *cautiva* por el mal que ella *misma* ha creado, pero *espera* la destrucción del mal, algo que por sí misma, a su vez, *no puede* realizar. De hecho, esta es una cosa que «une» a la humanidad desde la Caída³⁹: un vínculo de no-existencia, envuelto en su naturaleza común, y la *esperanza* de la liberación del mal y de la muerte: la *necesidad* de un salvador. Así que Dios es *esperanza* y sigue siendo la *esperanza* del «hombre» (como un nombre común de todo el *pleroma* humano) hasta que el Hijo haya puesto todas las leyes injustas bajo sus pies haya unido a sí mismo toda cosa buena, creada por Dios; y el «hombre», como una entidad singular —que consiste en todo el *pleroma* de la humanidad— esté completo en Cristo y haya sido entregado como un solo cuerpo —por el Hijo— al Padre, y Dios será *todo en todos*⁴⁰.

Pero hay otro aspecto de la esperanza —y otro *tipo* de esperanza— que aún domina el tratado y los puntos de vista de Gregorio. Esa esperanza es aquella del miembro del cuerpo del segundo hombre que va más allá de la esperanza «necesaria» de la humanidad caída. La esperanza del miembro del cuerpo de Cristo consiste en la *confianza* de que nuestro salvador viene, y la esperanza de que vendrá pronto, y la *expectativa* de que no sólo será el día de la restauración, sino un día cuando Dios será *todo en todos* —*como él ya está presente en Cristo*—. Esta esperanza se basa en la presencia de Cristo en su cuerpo⁴¹. La presencia de Cristo es una presencia de Dios que arma a los cristianos para combatir el mal. Su esperanza y lucha no son en vano.

37. PG 44, 1316 D.

38. PG 44, 1316 A.

39. PG 44, 1316 A.

40. PG 44, 1325.

41. PG 44, 1317 A-B.

La idea general de Gregorio se puede describir así: la nueva vida en el cuerpo de Cristo ya no es una vida según la necesidad (de un salvador) sino una vida según el cumplimiento (en Cristo) que será perfeccionada cuando la creación llegue a su *telos* final (en Dios).

La cristología que está unida a esta idea general en el *Tunc et ipse* es también bastante clara: cuando la Palabra se hizo carne, Dios tomó un cuerpo humano, esto es, asumió la naturaleza humana, vivió en la carne pero no según la carne, murió en la carne, venció al mal y a la muerte en su carne, resucitó en un cuerpo humano y dio al cuerpo vida eterna. Uniéndose, a través de la fe, a este cuerpo de Cristo, uno se salvará y finalmente estará unido, con los demás, a Dios. Lo que es importante aquí es la *fe*. Según la convicción de Gregorio, para que uno sea miembro del cuerpo de Cristo y para salvarse, uno debe tener *fe*⁴². Para Gregorio, la fe significa no estar apartado de aquellos que son salvados⁴³.

Ahora bien, aquellos que tienen fe en Cristo se llaman cristianos. Para esta ponencia, esto significa un cambio de énfasis según el título de mi presentación: el *telos* escatológico de la vida *cristiana*. A partir de ahora, los enfoques de esta ponencia se concentrarán en la existencia que, según Gregorio, le sobreviene realmente a aquel que cree, por medio de la fe. Es el mismo *telos* que para toda la humanidad, pero desde el punto de vista de Gregorio es un *telos* cristiano.

En el *Tunc et ipse*, después de habernos enseñado sobre la «presencia-total» de Dios en todo —en el futuro— y llamar a Dios «esperanza», en seguida Gregorio empieza a cambiar su enfoque a la «presencia real», actual e inmediata de Dios⁴⁴. Esta presencia-real de Dios se entiende como una presencia constante de Cristo *en* su cuerpo, la *Iglesia* —y *en* los *miembros* de ese cuerpo, los cristianos—. Una vez que el enfoque está puesto en el cuerpo de Cristo y en Cristo actuando en y a través de su cuerpo, la Iglesia, entonces se introduce en la presencia de las cosas que de otra manera sólo se esperan.

A la vez se hace evidente que aquí Gregorio concibe la Iglesia, el cuerpo de Cristo, como una entidad singular, que se asemeja al «hombre» original. El cuerpo de Cristo se presenta como constando de la entera naturaleza humana —como fue el caso con el concepto de «hombre» en la creación—. Según Gregorio, el cuerpo de Cristo consiste en la naturaleza humana en su totalidad, a la cual Él [Cristo] se ha unido⁴⁵.

42. PG 44, 1317 C.

43. PG 44 1320 B.

44. PG 44, 1317 A.

45. PG 44, 1320 B.

La naturaleza humana es presentada como una entidad, que se empieza a llenar con la multitud de las personas individuales —hasta llegar al *pleroma* de la humanidad— que Cristo mismo constantemente edifica en sí mismo con aquellos que se unen a Él en la fe⁴⁶. «Uniendo en fe» significa participación en el único cuerpo de Cristo⁴⁷.

De aquí surge una nueva idea sobre la noción de la *unicidad* que puede estar unida a esta «entidad singular de la multitud humana» cuando el cuerpo de Cristo sustituye al «hombre» en el contexto del tratado. Esta unicidad es, ahora, llamada *perfecta* según la perfección de Dios; la definición se introduce por una mezcla de citas selectas y un análisis de San Juan (principalmente Jn 17, 21-23)⁴⁸. San Gregorio cree que su enseñanza y la de San Juan son idénticas —la enseñanza sobre la unidad— y piensa que hay poco que añadir a las palabras de San Juan. Esta unicidad nueva y perfecta —o unidad— está cumplida por Cristo, quien da a sus discípulos la gloria que él mismo ha recibido del Padre. La gloria del Padre es el Espíritu Santo que también une al Padre y al Hijo. Entonces el Espíritu une a los discípulos *entre sí y a* Cristo. Por medio de Cristo los discípulos están unidos al Padre. De esta manera Cristo efectúa la unión del hombre con el Padre —y toda la trinidad de Dios— y la comunión entre los miembros de su cuerpo que el Padre ama como ama a su Hijo. Uno se hace miembro del cuerpo por medio de la fe en Cristo, en el cual hay una unicidad perfecta en la humanidad que se asemeja a la unicidad perfecta del Dios trino —«que sean uno como nosotros somos uno»—.

La fórmula que aquí se ve en uso es la fórmula básica de la operación divina: desde el Padre, por medio del Hijo, en el Espíritu Santo —una fórmula tan básica para la teología de Gregorio de Nisa—⁴⁹. Tanto la unión (a Dios) y la comunión (entre los mismos cristianos) son obras de Dios sólo. El hombre participa de la operación divina, en la que Dios es esencial y realmente presente (presencia real). Lo que se efectúa en la unión con Dios, desde el punto de vista del participante (la persona que tiene fe), es la *presencia activa* de Dios: «Yo *en* ellos... como tú *en* mí... uno *en* nosotros» —la presencia del Espíritu Santo que *hace* presente a Cristo: la presencia de Cristo *por medio* de la cual hay una presencia del Padre—.

Entonces se cumple en Cristo, según Gregorio, una unicidad *perfecta* la que se negaba en la consideración de la unicidad del «hombre» en el contexto trinitario. Sin embargo, lo que Gregorio quería subra-

46. PG 44, 1317 C.

47. PG 44, 1317 A.

48. PG 44, 1320 B-1321 C.

49. *Abl*, GNO III/I 48, 20-49, 1.

yar en aquel contexto es que no podemos tomar ejemplos y nombres de nuestra realidad diastemática y nuestro modo de existir para comprender y describir el ser y la existencia no diastemática del Dios increado⁵⁰. La nueva existencia en Cristo —que llega a su consumación cuando Dios es todo en todos— no se puede comparar a cualquiera de los ejemplos de la vida diastemática presente. Los humanos simplemente no pueden superar el diastema. La nueva unidad perfecta es la unidad en Cristo, por medio del Espíritu Santo y es únicamente cumplida por Dios, no por los humanos.

Hemos visto que, según Gregorio, se puede concebir una *unicidad perfecta* en aquella entidad singular que consiste en multiplicar el número de todo el *pleroma* de los individuos humanos. Es la Iglesia, el cuerpo de Cristo, donde hay una presencia de Dios, quien es esperado, bien sea en la fe y en la confianza, o bien en la ignorancia y en la necesidad.

Pero ¿ya está resuelto el tema? El cuerpo de Cristo consta de individuos humanos, cada uno de los cuales tiene su libre voluntad y operación. Entonces, ¿se puede concebir una unicidad real de operación entre ellos? *Esto* ha sido reconocido como el criterio real de la unicidad perfecta⁵¹. ¿Cómo puede cumplirse esto? Esta pregunta es la última antes de las conclusiones finales.

Somos el cuerpo del Hijo que el Padre ama, dice Gregorio⁵². La identidad de una persona cristiana es entonces la identidad de un miembro del cuerpo de Cristo, el cual se apoya en un amor divino. Cristo mismo es la cabeza del cuerpo. Según la idea básica de Gregorio⁵³, Cristo, al edificar su cuerpo, une, conecta y atrae a todos por los que había nacido según la medida de su función, completando el cuerpo en proporción a la fe de cada persona. Como cabeza, Cristo es la mente del cuerpo: el cuerpo funciona bien y según su propio sentido cuando la mente gobierna el cuerpo —cuando los miembros del cuerpo operan *sometidos* a Cristo—.

Ya podemos ver que Gregorio puede aplicar por lo menos una especie de idea de la unicidad operativa a su noción del cuerpo de Cristo. El modelo básico sería el siguiente: cuando un cristiano, un miembro del cuerpo de Cristo, somete su voluntad a la voluntad de Cristo, y hace lo que Cristo quiere que haga, es una función del cuerpo de

50. Esto está escrito en todo el *Ad Ablabium*. Está claro que allí Gregorio quiere concentrar en la comparación de las naturalezas y operaciones humanas y divinas, tal y como Ablabius había propuesto, esto es, el uso del lenguaje ordinario.

51. *Abl*, GNO III/I 47, 7-48, 2.

52. PG 44, 1321 B.

53. PG 44 1317 C-1320 A.

Cristo. Cuando los miembros individuales del cuerpo de Cristo funcionan bajo *sometidos* a Cristo, el cuerpo de Cristo obra, y Cristo, la cabeza del cuerpo obra por medio de su cuerpo en la creación. Entonces, el cuerpo de Cristo —la Iglesia— puede entenderse como una entidad operativa.

Este orden lógico y «orgánico» es solamente un modelo básico para Gregorio. La *unicidad operativa*, y esto se entiende por sí mismo, está lejos de ser una unicidad perfecta o real que se puede comparar a la unicidad operacional de Dios a causa de su simple carácter *orgánico*. Es adecuada como una idea básica, pero insuficiente para respetar la libertad constituyente de un individuo en cuanto una *persona* intelectual con alma. También se puede utilizar como proclamación para un esclavo que está obligado o forzado a ser un «cristiano» sin fe propia —y hacer lo que el otro quiere que haga, sin referencia al amor—. Comprender la lógica orgánica de la unicidad operativa no lleva necesariamente a la comprensión de la naturaleza que posee. El problema está en la palabra «*sometimiento*». Gregorio nos invita a examinar el verdadero significado de esta palabra en el que la emplea San Pablo, quien fue el que, en el principio, nos introdujo esta palabra problemática.

Como se ha dicho, según Gregorio, la salvación se nos otorga por medio de la fe en Cristo. La salvación, en la carta de San Pablo, está claramente interpretada como el *sometimiento*, como Gregorio lo recalca⁵⁴. Analiza la terminología muy pacientemente para discernir tanto el uso en el que la emplea San Pablo como su uso común. Termino con una conclusión: el uso que Pablo hace, como es frecuente con él, no sirve para el uso del lenguaje ordinario: el significado del *sometimiento* es entendido por Pablo en un sentido opuesto al del uso común⁵⁵. El *sometimiento* final a Dios no debe entenderse como un tipo de humildad servil, como sería el *sometimiento* necesario de los esclavos o el *sometimiento* forzado de los enemigos, justamente lo contrario: es un tipo de respuesta voluntaria y obediente de un amigo de Dios a la petición amistosa de Dios, puesto que nosotros, una vez reconciliados, nos contamos entre sus amigos⁵⁶.

La iniciativa de esta amistad mutua proviene de Dios quien, en su amor, se ha ofrecido a nosotros a sí mismo. Nuestra respuesta voluntaria de fe en Dios es —según Gregorio— el *sometimiento*, que consiste en un reino, en la incorruptibilidad y la felicidad que actúa en no-

54. PG 44, 1323 D.

55. PG 44, 1324 C.

56. PG 44, 1324 D-1325 B.

sotros⁵⁷. Según Gregorio, el *sometimiento* a Dios es *recibir* el *sometimiento* cuando el que es *sometido* no pierde sino recibe todo, incluso la (real, la únicamente verdadera) libertad.

En el sistema de Gregorio, el receptor de estos dones es la persona humana, y no la naturaleza humana. Es cierto que los dones del *sometimiento* se dan personalmente a *todos* los humanos, aunque, no se reciben automáticamente por razón de la mera humanidad sino más bien por el *sometimiento* personal: son signos de la comunión entre las *personas* (divinas-humanas). Por medio de Cristo y el *sometimiento* personal a Él, los humanos son elevados a la comunión personal con Dios. Esta comunión puede entenderse del mismo modo que la unión de las naturalezas, que también se cumple por y a través de Cristo. Se puede notar cómo estos dos aspectos se asemejan a la distinción entre la *naturaleza* y la *operación* que es dirigida por la persona a través del ejercicio de la libre voluntad.

En el sistema de Gregorio, la *unicidad perfecta operacional y final* está basada en esta comunión personal con Dios. Gregorio nos recuerda las palabras de San Pablo⁵⁸ «Ya no soy *yo* quien vive sino que es Cristo quien vive en *mí*». El Señor *es* (la) vida⁵⁹. ¿Deseas prueba que Cristo habla a través de mí? Gregorio recuerda cómo Pablo no se apropiaba las buenas obras del evangelio: los atribuye a la gracia de Cristo que está en él. Gregorio nos dice que una vez que estamos *sometidos*, somos elevados a aquél quien vive, habla y efectúa las cosas buenas. El bien supremo es entonces el *sometimiento* a Dios. Cristo perfecciona su bondad en nosotros por sí mismo y efectúa en nosotros lo que a él le agrada. Esta gracia será aplicada armoniosamente a cada ser humano cuando el Evangelio llegue a todo el mundo⁶⁰.

Según Gregorio, notamos que la *predicación del Evangelio* será el *instrumento de la salvación* durante el proceso de la *apokatastasis*, y no las llamas que queman el mal. Es la invitación amorosa y amistosa de Dios a dejar el mal, a volver y unirse al *Bien real* por medio del bien supremo del *sometimiento* (voluntario y amoroso) donde no perdemos nada sino sólo recibimos. Sólo son cosas «perdidas» —de verdad, están destruidas— las que no tienen su origen en Dios⁶¹ se devuelven al no ser⁶². Todo lo demás se eleva a Dios, al Ser Real, a la gloria en donde tiene su origen. El *arce* llega a su *telos*.

57. PG 1325 C.

58. PG 1321 C.

59. PG 1320 B.

60. PG 1321 D-1324 A.

61. PG 1316 C.

62. PG 1323 D-1325 C.

La invitación amorosa y amistosa es la misma en nuestra vida presente. Nos llama a *recibir el sometimiento*. Una vez que hemos aceptado voluntariamente la invitación, estamos reconciliados y salvados en esta vida. Nos hacemos amigos de Dios y embajadores de Cristo: debemos luchar y resistir el mal⁶³. Más arriba, Gregorio nos ha dicho que todos los que han rechazado al hombre viejo en sus hechos y deseos han recibido al Señor, quien hace el bien hecho por ellos⁶⁴. El más alto de todos los bienes es la salvación efectuada en nosotros por medio del extrañamiento del mal, somos apartados del mal por el *sometimiento*, y no por otra razón. Entonces, según Gregorio, el *sometimiento* a Dios se refiere a la inhabitación de Cristo en nosotros⁶⁵.

La vida cristiana *práctica* consiste, pues, en vincularse en la fe al obrar divino *que* obra el bien y lucha contra el mal. Esto se hace imitando a Cristo⁶⁶, y a través de Él, a la naturaleza divina, en la cual Cristo, como mediador, nos ha hecho partícipes, en el *sometimiento* a nadie más que a Cristo, de modo que nada nos rige sino Aquel que es verdaderamente bueno y el único Bien. La tarea original, dada a Adán, de obedecer sólo a Dios, es reafirmada por Cristo al pedirnos que nos sometamos a Dios. Cuando aceptamos esto y lo hacemos nosotros también hacemos el bien y resistimos y luchamos contra el mal.

Lo susodicho nos lleva al último punto requerido para poder reconocer la verdadera perfección otorgada al hombre por Cristo. La persona humana llega a ser allí partícipe pleno y auténtico en la vida divina y no sólo un simple objeto del obrar divino. Así, está totalmente vinculado a la «única moción y disposición de la buena voluntad que se comunica del Padre por el Hijo al Espíritu»⁶⁷: cuando un cristiano, como miembro del cuerpo de Cristo, está *sometido* a la cabeza del cuerpo a través de la obediencia receptiva y querida y las obras de uno, son, verdaderamente la obra del Cuerpo de Cristo, obra de Dios. Así es como San Pablo afirmó de sí mismo, al utilizar «con nosotros»: las buenas obras del Evangelio han de atribuirse a la gracia de Cristo habitando en nosotros⁶⁸.

Por medio de Cristo también existe una comunidad perfecta, entre los miembros de su cuerpo, los cuales están unidos en Cristo. La Iglesia, como un «ítem» que consta de una multitud creada, como es

63. PG 1325 A.

64. PG 1324 A.

65. PG 1324 A.

66. PG 1313 C-1316 B.

67. *Abl*, GNO III/I 48, 20-49, 1.

68. PG 1321 D.

el caso del hombre, para ser imagen de Dios, es así una imagen perfecta, una semejanza perfecta de una imagen del arquetipo. Por Cristo, Dios-Hombre, hay una perfecta semejanza —si bien no una identidad, porque la Iglesia sigue siendo una comunidad de criaturas— entre la comunidad humana y el Dios trino en cuanto a la multitud de las personas, porque ambas operan en unidad según su buena naturaleza (divina-creada).

El cuerpo de Cristo llegará a su perfección final cuando todos los seres humanos resuciten, sean reconciliados y *sometidos*. Sin embargo, la verdadera Iglesia ya existe, según Gregorio. La existencia real de tal Iglesia, que se asemeja al ser espiritual de Dios, en medio de nuestra realidad material actual, diría Gregorio, se esconde a nuestros sentidos, que son propiamente incapaces de percibir lo espiritual, que no tiene extensión material alguna.

La salvación, en el pensamiento de Gregorio es, a la vez, universal y personal. Cuando la totalidad del *pleroma* humano, cada persona humana en particular, se agregue al Cuerpo de Cristo por el *sometimiento* personal a Cristo, entonces, la entidad singular —que antes fue llamado hombre y ahora Iglesia— el reino entero será uno y *sometido* al Hijo. Entonces, el Hijo lo entrega todo al Padre, quien lo une todo a Sí mismo, y Dios será todo en todos⁶⁹.

Entonces, yo espero, ya veremos.

Una Reflexión a Modo de Conclusión

En la Parusía veremos si, de hecho, Gregorio tiene razón en su idea de la salvación universal. De momento, démosle gracias a Dios, porque nosotros no somos los que decidimos, y recemos por el género humano.

Pienso que ha quedado claro que las consideraciones escatológicas tienen muchas repercusiones en el pensamiento cristiano y que en teología no se deben pasar por alto, al ser contempladas, sin implicaciones para la praxis de la vida cristiana. En cuanto a las ideas de Gregorio, una cosa es cierta. Sea como sea, será por Cristo y en Cristo. Ahora, Cristo es nuestro todo en todo: porque según Gregorio:

69. PG 1325 B-C.

En el principio

Dios era todo

El único Dios

La Santísima Trinidad de Dios

Por el Logos, el hombre fue creado por el único Dios

A imagen y semejanza de Él, el Dios Trino

Según el Logos

Que es *Dios-que-crea*,

Único Dios

El hombre cayó

El principio de la nueva unidad del género humano es *Dios Encarnado*, Cristo.

El principio de la unión entre Dios y el hombre

Y la comunión entre los cristianos es *Dios presente*, Cristo

El principio de nuestras buenas obras es *Dios que actúa*, Cristo.

El ejemplo de nuestra vida es el *hombre perfecto*, Cristo.

Primicias de nuestra resurrección es *el hombre en Dios*, Cristo.

El que destruye el mal es *Dios que vive*, Cristo.

El que pone fin a la muerte es *Dios todopoderoso*, Cristo.

El que salva a todos es *Dios que ama*, Cristo.

Y en *Cristo*

La Santísima Trinidad de Dios

Dios que es único Dios.

El que será todo en todos

En el fin.